

ドストエフスキー・ノート(6)

——一八七三年の「作家の日記」の「お困りの様子」——

中村 健之介

「お困りの様子(Smjatennyj vid)」は、一八七三年の『市民』第七号のドストエフスキーの「作家の日記」欄に載った書評風エッセイである。

ドストエフスキーはここで、『ロシア報知』誌一八七三年一月号の、N・S・レスコーフの小説『封印された天使(Zapechatlennyj angel)』をとりあげている。『封印された天使』は、元分離派の男が語る、分離派のイコンをめぐる話である(木村彰一による邦訳がある)。

(1) 分離派

分離派(古儀式派ともいう。英語では“Old Believers”)とは、十七世紀中頃ロシア正教会の総主教ニコンがギリシャ教会の典礼に合わせてロシアの教会儀礼を改革しようとしたのに反対して、それまでの「古い」儀礼、祈禱書を守って国教正教会から離れたロシアのキリスト教徒の一大集団である。かれらは一六六七年に国教正教会から破門され異端となったが、モスクワお

よびロシア帝国の辺境地帯で生き続けた。

かれら分離派から見れば、政府と官許正教会こそがアンチキリストの勢力であった。

分離派の人数は、よくわからない。アメリカのD・トレッドゴールドや日本の中村喜和によれば、一八九七年で「一一〇〇万」、一九一七年で「二〇〇〇万から二五〇〇万」人とされている。おどろくべき増加である(『宣教師ニコライの全日記』第一巻⁵¹⁴、注解「古儀式派(分離派)」。ロシアの人口については、中村健之介『知られざるドストエフスキー』⁶²)。

ところが、最近のアメリカのロシア歴史百科事典(James R. Millar 編の *Encyclopedia of Russian History* 二〇〇四年刊)では、R・ロブソン(R. Robson)は、「ロシアにどれほどの数の分離派教徒がいたか、それはだれにもわからない」と書いている。分離派教徒は、「国勢調査で調査されるということは、アンチキリストの帳簿に記帳されることだ」と信じたため、調査を拒否した、あるいは調査に正直には応じなかったということであ

る。政府と分離派の関係を考えれば、ロブソンの書いていることも本当のように思われてくる。

(2)『封印された天使』

レスコーフの『封印された天使』は次のようなストーリーリーである。

ロシアのある町でイギリス人技師の監督指導で一五〇人ほどの分離派の人夫グループが架橋工事をしていた。分離派は社会勢力としては「マイノリティ」なので、自己防衛のためもあって「仲間」は一緒に動く。

架橋工事は三年もの長期工事なので、人夫たちは現場にバラックを建てそこに寝泊りし、礼拝堂も建て、祭壇にイコンを何枚も並べて礼拝していた。分離派は信心深いのである。

工事監督のロシア人役人が、分離派人夫たちから金を巻き上げようとたくらんで、かれらのイコンを没収し（分離派は国教が禁じる「異端」のキリスト教徒なので、役人は法を盾にとつていじわるができる）、金を払えば返してやる、と言った。役人は、分離派の連中が霊験あらたかなので大事にしていた古い天使のイコンのその顔に封蝋を垂らし、差し押えたことを示す印章を捺した（封蝋はソ連時代でも郵便局、研究所などでふつうに使われていた）。その町の国教正教会の主教が、その封蝋を垂らされたイコンの天使の顔を見て「お困りのご様子」と言ったのである。

このイコンを取りもどすべく人夫たちがいろいろ苦勞し、小さな波瀾がいくつもあつて「奇跡」も起きたりして、読み出すと途中でやめにくい物語である。最後は分離派人夫グループは、自分たちに協力してくれた正教会の主教に感謝して、国教正教に復歸する。めでたし、めでたし。

(3)実話か作り話か

このレスコーフの分離派物語は実際にあつた事件に基づく実話なのか、フィクションなのか。読んでいるとき意識しなかったが、紹介と感想を書こうとするとそれが気になった。だが自信をもって言うことはできなかった。

その後、宣教師「日本のニコライ」の日記や、かれに関わりのあるキエフ府主教アントニイ・フラポヴィツキーなどロシア正教会の実在の聖職者の手紙や著作にふれるようになって、もう一度このレスコーフの物語を読んでもみると、これは「お話」だなと感じる。分離派や国教正教会の主教の実話としてはおもしろすぎる。

ニコライのロシア帰国時の日記（一八八〇年四月十一日）から、分離派が古いイコンに執着していたことがわかるので、話の種類としてこれに類した事件はあつたかもしれない。しかし、実際に正教会の主教がレスコーフの書いているように敵対している分離派教徒たちのために動くとは考えられない。国教正教会の主教が分離派のために何かするときには、ニコライの日記によ

れば、教会上層部の許可が要る。

「三〇巻本ドストエフスキー全集」で調べてみると、作者レスコーフ自身が、『封印された天使』は作り話だと言っているという注があった。

「もちろん、『封印された天使』の話の全体は、実際とは別のもので、あの話はわたし〔レスコーフ〕がすべてでっちあげた〔vymyshlena〕ものである」（三〇巻本ドストエフスキー全集）
21・413

ところがドストエフスキーは『封印された天使』について、「なぜ頑迷な分離派が簡単に正教会に復帰し、奇跡の種明かしがなされた後でも正教徒のままだったのか、納得がいかない。こんなひどい収賄官吏の行為をとがめない主教に、なぜ分離派が感心するのか。主教の権威は地方ではこんなに弱いのだろうか。正教会の主教がさほど位も高くないそんな役人に頭があがらないのだろうか」などと、さかんにいぶかっている。「全体にレスコーフ氏の物語はわたしの内に病的な印象を与え、書かれていることの真実性に或る不信感を抱かせた」（21・56）とも書いている。どうやらかれは、この物語は実話なのだと思い込んで、それで疑問が生じてきたようである。

(4) ジャーナリズムの宗教研究ブーム

ドストエフスキーがそういう思い込みへ導かれる状況はあった。

ロシアの知識人が自国の中の「他者」である民衆（ナロード。分離派もナロード）に関心を抱くようになったのは、一八四〇年代のいわゆる初期スラヴ派からだとされる（トレッドゴールド『農民と宗教』、『ロシア農民』74）。その関心が、一八七〇年代に宗教面において、とりわけ分離派について、大いに高まった。「三〇巻本ドストエフスキー全集」第二巻の注（41）によれば、ロシアでは、この一八七二年、七三年、両首都の主要な一般雑誌、新聞、教会関係雑誌、さらには地方都市の雑誌などでも、分離派やその他宗教セクトの特集がさかんに組まれている。分離派と諸セクトの歴史、慣習、教義、信徒数、分離派から正教へ、正教から分離派への改宗者数などを扱った調査研究論文が次々と雑誌に掲載された。多くは連載である。雑誌『ヨーロッパ報知』には、A・ローゾフの「ロシア分離派のなかの逃亡派」、D・トロイツキーの「分離派の最近の論争」が連載された。新聞『声』には、分離派についての記事が毎号のように掲載された。『巡礼』『正教概観』など正教会の代表的な雑誌にも分離派の実態を伝えるレポートがさかんに載った。今日でも分離派に関する必読文献として名をあげられるメーリニコフ（ペチェルスキー）の『森の中で』は一八七一年から七四年にかけて発表されている。

ロシアの新聞・雑誌は、顔を西欧から自国に向けるようになっていた（ナロードニキの時代である）。そして国内の、国教正教会から離反した宗徒に関心が湧き起こって、「分離派研究ブ

ーム」が起きたのである。

それは分離派についてのいわば単独的興味で終わっていたのではなく、知識人は分離派という窓を通して、自分たちの知らない民衆の顔を見ようとしたのだろう。ドストエフスキーの「ヴラース」(一八七三年の「作家の日記」でもわかるように、ロシアの知識人は、ナロードこそロシアの「常民」であって自分たちはいわば国内異邦人だという、日本のむかしの民俗学者のような意識を持つようになっていたようである。ナロードとは一体どういう人間なのか、だれかが調査研究して自分たち知識人に教えてほしいという心理状態になっていたのだろう。知識人がナロードの間のいわゆる「泣き歌」の採集をはじめるのは十九世紀後半からである(中村健之介『ドストエフスキー・生と死の感覚』³¹⁷「ロシアもどき」参照)。

インテリが知らなかったのは分離派・ナロードだけではない。教区司祭は身近な存在であったが、修道院となると、都市でもいたるところに修道院はあったにもかかわらず、この巨大組織がどのように運営されているのか、当時の知識人は知らなかったようである。修道院を取り上げて紹介する論文も次々と雑誌に載った。雑誌『談話(ベセーダ)』には一八七二年に九回にわたって「わが国の修道院」という論文が連載された。それは、正教会の修道院がいかに収入が多く富裕であるかをさまざまなデータをあげて明らかにしていた。

ドストエフスキーはこの『談話』の「わが国の修道院」につ

いて、短い紹介と批評を書いている(『市民』第四号。一八七三年一月二十二日号。「三〇巻本ドストエフスキー全集」21・137。注は21・138)。かれはこの論文で、修道僧一人につき国庫から「平均、一年一一五五ルーブリ」の手当てが出ていることをはじめで知って、「あまりにも多額で憤慨に堪えない」と腹を立てている(ドストエフスキーの小説に出てくる下級官吏は大半が年俸一〇〇〇から一二〇〇ルーブリである)。ついでに言えば、ロシア正教会の管理職層である副主教以上の高位聖職者(当時およそ一五〇人)は修道僧であり、かれらは広大なロシア帝国にはりめぐらされた修道院組織を基盤として勢力を誇っていた。その上に「宗務院(シノド)」があった。

修道院の内部や分離派の実態を掘り起こすというジャーナリズムの動きの中で、ドストエフスキーは、レスコーフの『封印された天使』を分離派についての調査報告とならぶ「事実に基づいた」話と受けとめたのではないだろうか。

(5) ドストエフスキーは民衆を知っていたか

ドストエフスキーはシベリアの監獄で囚人という民衆(ナロード)と同じ房で暮らした。そこで、帰一信仰派(Edinoverie)の教会に火を放った熱心な、知力も優れた分離派信徒ヴォロノフ老人にも出会った(「帰一信仰派」については『宣教師ニコライの全日記』第一巻注解119参照)。かれの民衆についての知識と理解はシベリアの監獄にもとづいており、同時にシベリアの監

獄の体験にとどまっている。ドストエフスキーが書いた『罪と罰』の分離派信徒の塗装職人ミコルカは、自ら「受難を求める」という自己犠牲欲求の心理が強調されているだけで、分離派の特徴はほとんど何も書かれていない。『白痴』ではロゴージンの家に異端セクトの一つである「去勢派」の者たちが住みついていると書かれているのだが、去勢派が閉鎖集団で、その隠れ家(Pristan「波止場」)が一般の人の目には隠されていたとはいえ、ドストエフスキーの書き方は、瞬間的なほめかしで終わっている。去勢派の実態に興味があるようには思えない。

ドストエフスキーが比較的よく知っていたのは、かれの多くの小説が示しているように、下級官吏の世界である。しかし、官吏を描いても、ドストエフスキーの興味は人の奇妙な性格と病的な心理や感覚など「普遍的な現象」に集中しており、官吏の生活、風俗(ブイト、byt)の「限定的事実」の観察に熱心であるとは言えない。『貧しい人たち』の官吏ヂエーヴシキンは、官吏らしくなかったから、批評家ベリンスキーから注目された。『死の家の記録』は、生活記録がつまっているという点で、ドストエフスキーの作品のなかの異色作である。しかしそこでもドストエフスキーは、「変わった性格」の分析に熱心で、ナロードの実態を確認しようとしてはいない。ドストエフスキーは、自分でも認めているように、一貫して夢想家という「奇妙な代物」の奇妙な行動や「欠陥人間」の病的心理と感覚を追った作家である。その意味では、主人公が病者であることが正面から

打ち出されている『白痴』は、ドストエフスキーの小説のいわば典型である。『ステパンチコヴォ村とその住民たち』は、シベリアの監獄体験の記憶がまだ生々しいはずの時期(一八五九年)に書かれたのだが、作者ドストエフスキー自身が言うように、それは、ナロードの世界とはおよそ縁遠い、「さまざまな奇人変人のコレクション」である。監獄の経験はドストエフスキーの持つて生れた興味の傾向を矯めることはできなかった。要するに、ドストエフスキーはレスコーフの物語がフィクションかどうかを鑑定するのには適していない人なのである(後註①参照)。

レスコーフはドストエフスキーの小説を読んでいたし、ペテルブルグで、当時大流行の降霊術(スピリチズム)の会合(セアンス)でドストエフスキーと会ってもいた。かれはドストエフスキーがどういう人であるか、およそのことは知っていた。レスコーフは、ドストエフスキーは正教については無知だし、民衆の信仰心がどういうものかも知らなかった、と言っている(L・チュドノワ『ペテルブルグのレスコーフ』)。

知らなかったのはドストエフスキーばかりではなかった。正教会の聖職者である「日本のニコライ」でさえ、ロシアの僻地教会に勤務する知人から分離派の実態を聞いてめずらしがっている(『宣教師ニコライの全日記』一八八〇年一月十八日)。分離派は基本的に世間から身を隠そうとする閉鎖的集団だった。分離派についてのメーリニコフのルポルタージュがインテリたちか

ら歓迎されたのは、それが「未知の世界」についての報告だったからである。

また、ロシアが厳然たる身分社会であったということは、聖職者、商人(分離派信徒が多い)などがそれぞれ大きな職能集団として半ば閉ざされた世界をなしていたということである。聖職者の家の男の子は、世襲ではなかったが、たいてい聖職者の道へ進み、聖職者の娘と結婚した。当然のことだが、知識人は自分の出入りしていない身分グループのことはよく知らないのである。かれらは、自国のヤクザの世界についても知らなかった。多くの知識人は、ツルゲーネフの『獵人日記』(一八八〇年)によって、農民とはどういう人間であるかを教えられたのだという。

十九世紀後半になってもロシア文壇・ジャーナリズムはもっぱら貴族インテリといわゆる「雑階級知識人(ラズノチンツイ)」の世界である。ドストエフスキーもそこに属している。ドストエフスキーは、民衆の世界を知ろうとすると、どうしても新聞や雑誌のニュースをもとに想像する以外に方法がない。「作家の日記」の「ヴラース」が明らかに示しているように、ドストエフスキーの民衆理解は新聞・雑誌の記事を介してのもので、基本的にブックシユである。ドストエフスキーは馬に乗ったこともなかったのではないか。鋤を手にしたこともなかっただろう。その点では、馬といえば、小さいとき木馬にまたがってハイドードーとやっていたヴラヂーミル・ソロヴィヨーフとい

わば同族なのである(『宣教師ニコライの全日記』第一巻270)。トルストイが馬に引かせた鋤で畑を耕したことが、あれほど注目され、絵に描かれたのはもつともなのである。トルストイは百姓のまねをした(千野栄一「マサリックの見たトルストイ」。中村健之介「ゴリキーの見たトルストイ」。ルー・ザロメ『ルー・ザロメ回想録』¹¹³)。

しかもドストエフスキーは自分の空想のことばを紡ぐ人であった。『貧しい人たち』の農村は土のにおいがまったくしない。美しく輝く幻の田園である。

レスコーフのようにさまざまな現実の社会的集団にじかにふれている書き手はめずらしかった。レスコーフは父方は聖職者、母方は地主貴族と商人であったことから、さまざまな階層・職能集団と接触していたし、地方都市の裁判所の書記や軍隊の徴兵係りを経験し、商人の手代としてロシア各地を旅したこともあって、ナロードの実態に通じていた。民衆のことを知らないインテリをひっかけてやろうという意図があつてレスコーフは、『封印された天使』という話を「でっちあげた」のだろう。

その意味ではレスコーフは、世紀末に登場してくるゴリキーの先駆である。ゴリキーがナロードの世界から作家としてインテリの世界に入ってきたとき、トルストイは「めずらしい動物」を見るようにかれを見たという(ゴリキー『レフ・トルストイ』)。

(6) 司祭に活動の場を

「作家の日記」の「お困りの様子」に話をもどすと、ドストエフスキーは次に、正教会の聖職者のはたらきという問題へ移る。農奴解放後の激しい社会変動にさらされているロシアの民衆を助けるために正教会の聖職者の力が必要であるのに、地方自治体(ゼームストヴォ)の行政担当者である知識人は、教区司祭を学校教師として採用したがる傾向がある、という新聞記事を読んで、反応したのである。ドストエフスキーは、採用されなかった司祭の抗議の新聞投書を「作家の日記」に紹介した。

当時ロシア帝国ではどの学校でも「神学初歩(ザコン・ボージー)」が必修であった。教理の基礎項目と聖書に書かれている「歴史」の丸暗記である。宗教的世界観は国の教育制度によって維持されていた。これも、ロシアが半宗教的文化(dukhovnaja kultura)であったことの一例かつ一因だろう。その必修科目を正教会の司祭が担当していた。ドストエフスキーがここで問題としているのは「神学初歩」担当のことではない。読み書きなどの一般教育科目担当の教員の採用のことである。

司祭たちに活躍の場を与えるべきだ、不採用はよくない、とドストエフスキーは主張している。しかしその主張に迫力は感じられない。正教会の教区司祭がこの激動の時代に学校教師としてどれほどのはたらきができるか、自信をもって言うことはできなかったのだろう。一般に司祭の知的レベルが低いことは

否めない事実だった。

「日本のニコライ」は、田舎の輔祭の子であったが、神学大学を優秀な成績で卒業し、正教会の最高聖職者たちから将来を嘱望されたエリートだった。ニコライはラス・カサスやニーチエやショーペンハウアーなども読む知識人だった。

村司祭は一般に低く見られていた。ニコライは日記に次のように書いている。

「リヤサ〔黒い裾長の僧服、ユダヤ服〕を着た神父に出会った。典型的な村司祭だ。リヤサは色あせ、顔は日焼けして、なんともあわれな様子だ。それでも、そのリヤサと長くのばした髪のおかげで、立派な神父さんだ。リヤサを着ないで髪を短くしていたら、実際のところ、乞食だと思って、ためらうことなく施しをしてやるか、あるいは、ひどくおとしめてしまうかもしれない」(『宣教師ニコライの全日記』一八八〇年六月二十五日)

「聖職者階層〔教区司祭層〕は貧困に苛まれ、教理問答書だけではやっと手放さないでいるという有様だ。そういう聖職者がキリスト教の理想を広め、それによって自分や他人を啓発していくことなど、できるわけがない」(同、一九〇四年七月三十一日)

地方自治体(ゼームストヴォ)の進歩主義的史観の知識人は、民衆を無知の闇に押し込めていた無知な番人がロシア正教会の聖職者だと見ていたのではないだろうか。地方自治体が示した司祭不採用の理由は、司祭は知能程度が低く「迷信を広める」から、であった。啓蒙をめざす知識人にとっては、正教会聖職

者は障害物だった。

「お困りのご様子」の社会評論家ドストエフスキーは、「不採用はよくない」と言っているが、司祭たちのために具体的な提案をするわけではない。また、トルストイやラチンスキーや「日本のニコライ」のように農民の教育のために実際に手をかすということもしない。

(7) シュトゥウンダ派

続いてドストエフスキーは、南ロシアのヘルソン県で正教徒のロシアの農民がプロテスタントである「シュトゥウンダ派」の牧師に信服して続々とプロテスタントに改宗しているという、当時さまざまな雑誌で取り上げられていた「不思議な現象」に目を向ける。

前に、一八七三年前後のロシアの新聞・雑誌にナロードの宗教を紹介する調査報告がさかんに載ったと言ったが、シュトゥウンダ派についても、「新しい宗教セクトとその起源」とか「シュトゥウンダ派の増大」といった論文が有力雑誌に次々と発表されている。『市民』も、ドストエフスキーが編集長になる五年前の一八六八年にすでに「シュトゥウンダ派」という論文を載せている（『三〇巻本ドストエフスキー全集』17・416）。いつものことだが、ドストエフスキーは新聞・雑誌のさわぎたてる社会現象にとびついた。

シュトゥウンダ派というのは、一八六〇年代のアレクサンドル二世の「大改革」後にウクライナに移住したプロテスタントのドイツ人のグループによってロシア人に伝えられ、一八七〇年代初めに急速にロシア農民の間に広がったプロテスタントの一派バプチストのことである（『宣教師ニコライの全日記』第一巻407参照。D・トレッドゴールド「農民と宗教」92は、ロシアにおけるこの派の成立を一八六七年としている。W・ヴツィニツ編『十九世紀ロシアの農民』所収。なお、バプチストはもとは十六世紀にイギリスに興ったという。幼児洗礼を認めず、大人になってからの自覚的信仰告白に基いて、全身を水に浸ける洗礼、いわゆる「浸礼」を行なう。ロシア正教会の洗礼も「浸礼」である）。

南ウクライナのバプチストはドイツから入植したメノナイトの人々の感化を受けたといわれている。その少し後でカフカースでも、ワシリー・パーヴロフというロシア人の説教師によって、この派が広がった。

かれらが聖書の勉強をするStunde（シュトゥウンデ。「時祷」ではなく「授業時間」）を皮肉って、まわりのロシア人がこの一派を「シュトゥウンダ」と呼んだ。シュトゥウンダ派が宗務院と正教会から迫害を受けていたことは、『宣教師ニコライの全日記』一九〇二年十二月十日からもわかる。

ロシアの民衆（農民）は分離派を含めて全体が長い間いわば国産宗教の牧草を食べ続けてきたのだが、いまや外来種の牧草を食べる者たちが現われたのである。

トルストイはシュトゥンダ派の農民に会っている。トルストイはプロテスタント風な「トルストイ主義(Tolstoystvo)」という新興宗教をはじめたので、それに共感したロシアと世界のさまざまな身分の人々がトルストイ詣でに^{もつ}来た。日本の徳富蘆花もその一人である。シュトゥンダ派も、ヤルタで静養していたトルストイを表敬訪問した。

「朝、フェオドーシヤというところから、シュトゥンダ派が訪ねてきた。それでトルストイは一日中うれしそうにその百姓たちのことを話していた。

『連中がやってきたよ。二人とも実に丈夫そうな、がっしりしたやつだ』(「ゴリキー」「レフ・トルストイ」。名門貴族トルストイは、百姓の男女について語るとき、きまって体格と容貌の美醜を言う。もちろん思想のことなど語らない)

シュトゥンダ派は、ロシア革命後もさまざまな迫害にあったが、それをくぐりぬけて信仰を守った(「三〇巻本ドストエフスキ全集」17・416。トレッドゴールド「農民と宗教」92。J・エリス「宗教と正教」²⁸³。エリスの論文はC・ケリー編『ロシア——カルチュラル・スタディーズ』一九九八年、所収)。

(8) ラドストック派

同じ一八七〇年代のロシアに外来の種から広まったキリスト教の宗派がもう一つある。「ラドストック派」である。こちらは上流階級に多くの信徒を獲た。

ロシアにおけるラドストック派については、マルコム・ジョーンズが「ドストエフスキとラドストック派」という論文でくわしく解説している(W・レザバロー編『ドストエフスキとブリテン』一九九五年、所収)。

イギリスの福音派(プロテスタント)の宣教師ラドストック卿(Lord Radstock 一八三三—一九一三)が一八七三年の冬にペテルブルグへ来て宣教活動を行なった。貴族の邸宅を訪ねては、あまり上手ではないフランス語で、倫理的博愛主義的なキリスト教の教えを説いた。まじめそうなイギリス人の説教はペテルブルグのロシア貴族に新鮮な印象を与え、その心を打ったらしい。ラドストック師を迎える「家庭集会」が次々と開かれ、その信奉者は宮廷貴族を中心に非常な勢いで増えた。

トルストイの『アンナ・カレーニナ』(一八七六年発表)は一八七〇年代はじめのロシアの上層階級を描いているが、そこに登場する伯爵夫人リヂヤ・イワノヴナは外国から入ってきた新興キリスト教に熱をあげて、その派の信者たちや知人の貴族たちを招いて自宅で集会を開き、『み翼のかげに(Under the Wing)』などという英語の宗教パンフレットを読んで、敬虔な気持ちになっている。妻アンナの不倫に悩む高級官僚カレーニンもその「家庭集会」に出席し、新しい外来キリスト教に心の安らぎを求めようとしている。リヂヤ・イワノヴナとその「同信者」たちは、奔放なアンナを裁く側に立っている。これはラドストック派がモデルになっている。

トルストイは一八七六年に、当時ラドストック派のリーダーであったA・P・ポプリンスキーと会っている。ちょうど『アンナ・カレーニナ』を書き進めていた時期である。ラドストック派の教えにひかれたのではなく、上流社会に流行する新興宗派について取材したのである(ジョーンズ「ドストエフスキーとラドストック派」¹⁶¹)。

一八七九年と八〇年、ロシア帰国中の「日本のニコライ」も、日本宣教団のための寄付を募って宮殿や貴族の邸宅を訪ねると、そこでラドストック支持者に出会ったり、その派のうわさを聞いたりすることがあった。

「十二時、冬宮にアレクサンドラ・トルスタヤ伯爵夫人をお訪ねした。…伯爵夫人はラドストックの崇拜者として有名な方なので、わたしとしてはかえって遠慮せず、少々熱をこめてプロテスタントを批判した」(『宣教師ニコライの全日記』一八七九年十一月二十日)

「話がカトリックに及んで、わたしがカトリックの特徴を話しはじめると、何人かの客が席を立てて部屋を出ていった。きつとカトリック教徒で、わたしの話が気に入らなかったのだらう。プロテスタントについて語っていたときは、だれかが『いまここにラドストック派がいたらいいのに』とことばをはさんだ」(同、一八八〇年一月二十日)

右の一月二十日の日記は、ニコライがロシアきつての大富豪で大地主のセルゲイ・シエレメーチェフ伯爵の屋敷に招かれ、

来客たちを前に日本における正教宣教について語ったときの記事である。プロテスタントのラドストック派が国教正教会に批判的であったことがうかがわれる。正教は基本的に農民のための宗教であった。それにあきたらなくなった貴族が倫理的なプロテスタンチズムに近づいたのが、ラドストック派だった。席を立てていったカトリックのロシア貴族たちも、正教会に対する反発があったのだろう。

くりかえすが、シュトゥンダ派となった農民も、ラドストック派となった貴族も、九〇〇年間続いてきた正教——まだ世俗的個人的倫理の教えと化していない、神秘と儀礼と習俗の宗教——に、飽き足らなくなってきたロシア人なのである。

一八八〇年代になって、宗務院(シノド)長官となったポベドノースツェフがラドストック派の活動(この派は博愛主義から、現体制批判の姿勢をとり、激しい慈善活動を展開するようになった)を抑えにかかり、投獄や国外追放という手も打ったが、抑えきれなかったという(ドストエフスキーはちょうど『市民』の編集長を引き受けていた一八七三年に、熱心なラドストック派信徒のイリーナ・ザセツカヤと知り合った。ザセツカヤとドストエフスキーの衝突、ドストエフスキーの「敗北」については、『宣教師ニコライの全日記』第一巻406参照)。

(9) 農民の改宗をどのように理解したか

正教徒ロシア農民が続々とプロテスタントに改宗しているシ

ユトウンダ派現象に、ドストエフスキーはどのように反応したか。どのような「理解」を示したか。「お困りの様子」でか
れはこう書いている。

「わが国のナロードがプロテスタントになるというが、一体
どんなプロテスタントになるものやら。ドイツ人のまねだとい
うことだが、どんなドイツ人ができあがることか。それに、賛
美歌を歌うためにドイツ語を勉強するのだそうだが、そんなこ
とをして何になるのだろう。かれらが求めているものは、すべ
て正教の中に含まれているのではないだろうか」(21・59)

ドストエフスキーは、プロテスタントに改宗した農民は本当
の正教を知らないで改宗したのだ、かれらは単に正教会が命
じるさまざまな「もの忌み(ポスト)」がわずらわしくて改宗し
たのだ、と解釈している。「連中は儀式にプロテストしたのだ、
それだけのことだ」(21・58)

ドストエフスキーは、この大規模な改宗の現実を知っても、
それが正教の危機だとは感じてはいないようである(ニコライ
は、シユトウンダ派の発生は「正教会の喉元につきつけられたナイ
フ」のようなものだと感じた。一八八六年十一月十七日の日記)。

ドストエフスキーは、正教こそは「純正なるキリスト」を保
持する唯一正しい教えなのであるから、正教の聖職者たちが民
衆に熱心に語りかければ、たちまちバプチストの牧師を追い越
す宣教成果があるだろうと予想している。しかし、改宗の動
きをとどめるべく正教会は立ち上がるべきだという主張は、奇

妙なことに、まったく出てこない。最後になると「百姓(ムジ
キー)は無知蒙昧の民である。ルーテル派より正教が優れてい
るといっても、連中はなにも理解できないし、おそらく、得心
がいかないだろう」(21・60)と、自信のないことを言っている。

(10) 四年後のシユトウンダ派批評

「お困りの様子」から四年後の一八七七年一月、ドストエ
フスキーは個人雑誌『作家の日記』で、またしてもシユトウン
ダ派を(合わせてラドストック派も)とりあげて論じている。シ
ユトウンダ派現象にショックを受けた様子はないし、改宗の原
因は農民の無知だと断じていたのに、どうもこの現象が気にな
ってしかたがないらしい。

「シユトウンダ派は、これをあわれんでやることは大いにあ
りうるが、この派を恐れる必要はない。シユトウンダ派にはい
かなる未来もない。この派は伸び広がることはないだろう。間
もなく勢いは止まって、遠からず、ロシア民衆のわけのわから
ないどこかのセクトと、つまり鞭身派 [xlystovschina] か何
かと、合体するだろう」(鞭身派は十七世紀に発生したセクト。悪
魔祓いのために自分の身体を鞭打った)。

わが国のラドストック派も、いずれはグルグル回り「鞭身派
などは、回転運動でトランスの状態になり、予言を行なったという」
をやりだすということは大いにありうる。かれらは現在すでに
予言を行なっているようである。こういう類比を行なっても、

ラドストック派のみなさんは腹を立てないでいただきたい。

シュトゥンダ派は下層の民衆の間に現われ、ラドストック派は最上流社会に現われた。

このわが国の二つのセクトの同時出現について言えば、疑いもなく、両派は同一の無知から、すなわち自分たち自身の宗教〔ロシア正教〕をまったく知らないということから、生れたのだ〔作家の日記〕一八七七年一月第一章二「蜃気楼。シュトゥンダ派とラドストック派」25・12)

シュトゥンダ派もラドストック派も正教についての無知から生じたのだ、農民も貴族も、正教を正しく学びさえすれば、正教へもどってくるだろうという予想は、ここでも変わらない。相手のことが気になっているのに、理解は深まらない。

前にも言ったように、ドストエフスキー自身は実は「自分たち自身の宗教」についてよく知らない。シュトゥンダ派とラドストック派を、古いロシアの土俗的神秘主義のにおいの濃い鞭身派と類比しているが、これは問題である。事実認識がしっかりとしていない。十九世紀後半に現われた二つの新興宗派はいずれも、正教会の儀礼宗教から抜け出して、個人の自覚や倫理性をふくむ近代的キリスト教をめざす、宗教の世俗化の動きだった。

(11) 検証の必要のない独断の「社会評論」

しかし、注意しなければならないことがある。私たちは、「作

家の日記」という「社会評論(publistika)」を読んで、シュトゥンダ派についてのドストエフスキーの理解(あるいは無理解)を私たちの観点から批評しているのだが、ドストエフスキーの書いている「社会評論」と私たちの思っているそれとの間には、ギャップがある(中村健之介『永遠のドストエフスキー』223の「社会評論は社会評論か」)。

現代の日本の評論家がロシア正教徒農民のシュトゥンダ派への改宗問題について論文を書こうと思ったら、ロシア農民の生活の実態や改宗の事情をできるだけ正確に調べ、自分の臆断ではなく、事実に基づいた紹介と批評を論理的に構築するだろう。北岡伸一は、「(田母神)空幕長論文問題」の冒頭で「論文の必要条件は、たしかな事実と堅固な論理である」と言っている(「朝日新聞」二〇〇八年十一月十三日)。自然科学ではなくても、「立証」は私たちの常識としても根づいている。

しかしドストエフスキーは、それを「必要条件」とする批評を展開しているのではない。実は夢を語っている。ドストエフスキーの社会評論の頂点には「万人同胞(bratstvo)」という夢がある。それは、二十世紀アメリカのキリスト教牧師マーチン・ルーサー・キングの演説「わたしには夢がある」(一九六三年)にも通じる(二〇〇八年十一月の、アメリカ大統領選挙キャンペーン最終段階でのオバマ候補も、同様の夢を語っていた)。

「論文の必要条件は、たしかな事実と堅固な論理である」という考えに立って、事実調査を行なったら、司馬遼太郎の言う

ように、ロシアの民度の低さが「実証」されるかもしれない。司馬はドストエフスキーは「ロシアの民度に対する絶望感」を感じていただろうと想像している(司馬遼太郎「『坂の上の雲』を書き終えて」、『歴史の中の日本』¹⁰⁸)。ドストエフスキー自身それを意識しなかったわけではもちろんない。かれはとりわけイギリスとの関連においてロシアの民度の低さを言っている(たとえば一八七三年の「作家の日記」の「環境」)。

しかし、ドストエフスキーは社会評論に「たしかな事実と堅固な論理」が必要だとは思っていない。夢が必要条件なのである。夢があるから、絶望感はない。夢の雲に乗って高く飛ぶのである。民度の低さに絶望したのは、「ドストエフスキー・ノート」(4)で書いたように、チャーダーエフである(ヨーロツパの高い民度をロシアの「純正なキリスト」によって乗り越えようという発想は、宣教師ニコライにもある。『宣教師ニコライと明治日本』²³⁴。後註②参照)。

ドストエフスキーは、ナロードのプロテスタント改宗にこだわっている。しかし当の農民たちに改宗の理由をたずね農民の口から答えを聞こうとする姿勢はない。それは、ナロードとは何かについて自分で答えを持っているからである。なぜかれらが改宗したのかについても、農民の声を聞きたいのではなく、自分で答えたい。ナロードの改宗のニュースが気になるのも、ナロードについての自分なりの「信念」あるいは思い込みがあるからである。重要なのは現実のナロードの問題ではない。か

れは、ナロードを口実にして自分の思い込み(信念)を語りたい。それがドストエフスキーの社会評論である。

もう何度か書いたことだが、ドストエフスキーは他人と対話のできる人間ではない。「ドストエフスキーは異なる意識の間の対話を生み出したのだ」と言う評論家がいるが、それも怪しい。一つのカプセルの中に同じ意識を表にしたり裏にしたりして封じ込めたと言うべきではないだろうか(中村健之介『知られざるドストエフスキー』¹²¹「友人ストラーホフの観察」、『永遠のドストエフスキー』¹⁵⁰「ドストエフスキーは腹話術師」参照)。

(12) ナロードは真理を渴望する者である

ドストエフスキーが抱いていた思い込み(信念)とは、「真理を渴望する者」というナロード像である。

「なぜナロードはこんなに急にプロテストする気を起こしたのか。ナロードを突き動かした力はどこにあるのか。一番重要なことは、真理がほしくなったということだ。この先どうなろうと、これまで尊いものとしてあがめてきたものをすべて犠牲にしても、真理がほしくなったのである。

なぜなら、どんなに堕落させようと、どんなに圧迫しようと、どんなに辱めようと、わが国のナロードの心にある真理への渴望を消し去ったり、麻痺させたり、根絶やしにしたりすることは、決してできないからである。

ナロードはひどい堕落の状態におちいるかもしれない。しか

し、醜悪のかぎりをつくしているときでさえ、ナロードは、醜悪なのは自分だけであって、どこかに最高の真理（これがキリスト）が存在し、この真理こそ何よりも高貴なのであるということをお思い出すことだろう」（『お困りのご様子』21・58）

ドストエフスキーの頭の中には、ロシアのナロードは「真理を渴望する」民だという不動の幻想が棲んでいる。だから、シユトゥンダ派に関心がありながらシユトゥンダ派について実態調査をする必要は感じないという一種の不整合が、放置されたままになる。そして改宗をおしとどめようとする気もない。この改宗の動きは、「真理を渴望する」ナロードのあがきなのだ、かれらはやがて自分たちの改宗が「醜悪」であることに気づいて、必ずや正教に復帰してくる。真理は正教の内にあるのだから、と言い放つだけである。

現実のロシア社会にはそれとは違う人間がいることをドストエフスキーは知っていた。そのことをはつきりと書いている。「自分からは何もしません、ただお仕えます、自分の意思で生きることはいけませんという条件つきでこの世に生まれてきたような」、「生まれながらの乞食」のようなロシア人がいたるところにいる。「この連中は永遠に乞食なのだ。わたしは、こういう性質の人間が単にナロードの間ばかりか、ロシアのあらゆる種類の社会に、階層に、党派的集団に、雑誌社に、結社に、たくさんいるのに気づいた」（『死の家の記録』。中村健之介『ドストエフスキー・作家の誕生』151）

『女あるじ』と『カマラーゾフの兄弟』の「大審問官」でくりかえし書かれる「自由が重荷」という人々も、この「永遠の乞食のロシア人」のヴァリアントである。

つまり、ドストエフスキーはロシア人が「真理を渴望していない民」であることを知っている。しかし、「真理渴望の民」の幻想は強固に固定されていて微動もしない。現実と幻想が両立し、未来志向の力は後者・幻想に与えられている（中村「ある日のドストエフスキー——宣教師ニコライに会う」331参考）。

同じアンビヴァレンスは、いろいろなところに顔を出している。批評家ストラウホフが「議論において、2×2＝4ではないなどということはあつてはならない」と言ったのに対し、ドストエフスキーが「それは大嫌いだ、軽蔑している」と言ったところにも、それが見られる（中村健之介『知られざるドストエフスキー』¹⁴⁰）。またフォンヴィージナ宛の有名な手紙の「真理がキリストの外にあるということが事実であつたとしても」という発想も同じである。復活のキリストのいない事実と、いる幻想が、両立している。「最高のリアリスト」という自負もそれにつながる（『ドストエフスキー・作家の誕生』70）。

ゼルノーフの言い方をかりれば、ロシア人は東方正教会の宇宙観に、すなわち「変容した宇宙のヴィジョン」という「幻想」に、酔いたい。ドストエフスキーもそういうロシア人である（ゼルノーフ『ロシア正教会の歴史』。中村健之介『知られざるドストエフスキー』²⁷³）。

ついでに言うと、二十世紀初頭のロシア正教会の異端問題、「神の名自身が神である」かどうかという「讃名派」の問題もまた、ロシア人の同じ願望にかかわっているのではないだろうか（渡辺圭「ロシア正教会における二十世紀初頭の異端論争（讃名派）問題」参照）。

渡辺の論文には、後の在外正教会の創建者アントニイ・フラボヴィツキーが「讃名派」に批判的だったことが紹介されている。いかにもアントニイらしい態度である（中村健之介監修『宣教師ニコライの全日記』第一巻注解№71「フラボヴィツキー（アントニイ）参照」）。

ついでながら、小林和男は、ソルジェニーツインにおいても「現実性と可能性がごっちゃ」のアンビヴァレンスの精神構造が見られることを示唆している（小林和男『モスクワ特派員物語 エルミタージュの緞帳』の「ソルジェニーツインへの冷笑」参照）。

(13) 小説の人物も真理を渴望している

「醜悪のかぎりをつくしているときでさえ、最高の真理を思いつく」というこの意識分裂は、ドストエフスキーの小説の人物たち、すなわち、美しいもの、善いもの、あこがれる「欠陥人間」にも共通している。自己の醜悪と自己以外である高貴や美へのあこがれを同時に意識する、それはドストエフスキーの「欠陥人間」の意識の定型である。ナロードに限らない。「地下室」の男も、「賭博者」アレクセイも、「酔いどれ」マルメラードフ

も、「未成年」アルカーヂーも、「シラー」ドミートリー・カラマゾフも、醜悪と高貴に引き裂かれる自意識によって自分を説明している。作家ドストエフスキーはこういう人間理解に自信を持っており、それを誇りにもしていた。

「悲劇は、自分が欠陥人間であることを自覚しているところにある。その地下の悲劇を引き出したのは一人わたしだけである。その悲劇とは、苦悩と、自己に対する死刑執行にある。より善いものに気づきながら、それに達しえない状態にある」（「ノート」。一八七五年）。中村健之介『ドストエフスキー・作家の誕生』278参照）

「真理を渴望する」ナロードもまた、ドストエフスキーのこの人間理解から生まれている。

一八七三年の「作家の日記」の「ヴラース」でも、ドストエフスキーは、ナロードは「埒を越えてしまいたい欲求」をかかえており、その破廉恥のきわまりにおいて自分の破廉恥を自覚し、後悔し、処罰を求める、それこそ人間の悲劇であり、かつ高貴さである、と力説している。それも、右の「お困りの様子」の「この先どうなろうと、これまで尊いものとしてあがめてきたものをすべて犠牲にしても、真理がほしくなったのである」というナロード解釈とパラレルである。

真理渴望者であるというこのナロード像を、ドストエフスキーはいたるところで掲げている。生涯最後の刊行物となった『作家の日記』一八八一年一月号(Ⅳ)では、こう書いている。

「たとえば雑誌『ルーシ』をお読みいただきたい。先のことなど考えないで浴びるようにウォトカを飲む傾向が出てきたのだ。ロシア中に泥酔の海が広がったかのようだ。」

その海はまだ荒れ狂っている。しかし、ナロードは、へべれけになりながらも、新しいものを渴望し、真理を渴望し、新しい真理を渴望し、完全な真理を渴望している。その渴望を失ってはいいない。

ナロードがいまほどのような影響、風潮に染まりやすくなり、そうした風潮に無防備に引かれやすくなっている時代は、ないと言っているかもしれない。たとえばシュトゥンダ派などにしてもそうである。ナロードの間でかれらはどれほど大きな成功をおさめたことか。それは何を物語っているか。人々が真理を探し求めているということ、真理を求めて心が落ち着かないということ、そのことを語っているのだ。そうなのだ、不安なのだ。ナロードはいままさに不安なのだ。いや、ナロードばかりではない、われわれ上層の者たちもまた不安なのだ」(『三〇巻本ドストエフスキー全集』27・16。後注③参照)

ロシア人は「真理を求めて心が落ち着かない」のだ、「ナロードばかりではない、われわれ上層の者たちもまた不安なのだ」、だから定められた枠を越えて「新しい真理を渴望して」走り出すのだ、異常な行為に向かって歩き出したときも、そのロシア人の内には、外からは見えない真理への渴望があるのだ、というドストエフスキーの人間解釈は変わらない。

人間は、官吏であれ農民であれ、醜悪で苦しい現存を脱して、より善い状態へ向かうことを求めている——これがドストエフスキーの人間理解の基本である。どんな問題を論じても、かれの人間理解の羅針盤の針はここを指している。

くだいようだが、ドストエフスキーの小説の人物も最初から最後までこの人間理解によって生み出されている。なおいくつか例をつけ加えておけば、奇妙な守銭奴プロハルチンは、外見からは想像もつかない、無私の蓄財を続ける「情熱家」であった。ラスコーリニコフも「新しい真理」にあこがれていたのである。スタヴローギンについて、ドストエフスキーは「これは悲劇的人物」なのだと言う(一八七〇年十月八日、カトコフ宛の手紙)。スタヴローギンも病的現存を脱しようとしていた。

奇妙な「欠陥人間(mod)」[病的な人間(bol'noj chelovek)]は、自分を癒してくれる真理を渴望している、病んだ生(死せる生)を脱して健康な生(生ける生)に達しようとしている、——この「病者としての人間」をスタート点とする人間理解とかれらの熱烈な回復願望・再生願望こそ、ドストエフスキーの人間理解である。かれはナロードをも同じ目で見ているのである。

この人間理解において、ドストエフスキーのナロードとインテリは一体化し、社会評論と小説は通底している。

「お困りのご様子」ではドストエフスキーは正教会擁護の論を展開したが、一八七五年の『未成年』の草稿では、ドストエフスキーは、「いまシュトゥンダ派が伸びてきている。ナロー

ドのたましいにこれほど合わないものはないように思われるのに。しかし、生きた力を渴望する心の法則はどこでも変わらないようだ」と、シュトゥンダ派を支持する気配を見せている(16・233)。

また、右にも引用したように、一八八一年の『作家の日記』では、シュトゥンダ派も、真理を渴望したがゆえに正教から離れた者たちなのだと認められている。

正教徒ロシア農民がプロテスタントに改宗することは正教会の衰退である。しかしそれはドストエフスキーにとっては、実は、二次的な問題なのである。重大なのは、改宗するナロードの内にも「生ける力」「真理」への渴望があるということなのである。

(14) 社会評論家は説教師

一八四〇年代の二五歳の小説家ドストエフスキーをよく観察した確かなポートレートを書き残したのは、よく知られているように、サロンの女主人であったアヴドーチヤ・パナーエワである(パナーエワ「回想」。ドリーニン編『同時代人の回想によるドストエフスキー』第一巻)。一八七〇年代の有名なドストエフスキーについてパナーワに劣らず的確な批評的ポートレートを残したのは、同じくサロンの女主人であったエレナ・シユタケシユナイデルである。そのエレナ・シユタケシユナイデルは、ドストエフスキーが有名になったのは「『死の家の記録』

によつても長編小説によつてもない。『作家の日記』だ』と言っている。

『『作家の日記』がドストエフスキーを青年たちの教師に、偶像にした。若者たちだけではない、ハイネが『呪われた問題』と呼んださまざまな問題に悩んでいた人々の教師にした』(エレナ・シユタケシユナイデル「日記と覚書き」。ドリーニン編『同時代人の回想するドストエフスキー』第二巻307)

ドストエフスキーは小説家としてではなく社会評論家としてロシア社会のアイドルとなったのである。I・ヴォルギンが言うように、これはドストエフスキーに寄せられた多くの読者からの手紙からも想像がつくことである。「ナロードは真理を渴望している」という論証不要の思い込みを「わが立場」とする社会評論家——私たちから見れば「夢見る社会評論家」——が、オピニオン・リーダーとなり、「教師」となるのが、十九世紀後半のロシア社会だった。ドストエフスキーはロシアの小さなキング牧師だった。

国教正教徒が大挙してプロテスタントに改宗した。それは、正教会という制度にとつて一つのほころびであるはずだ、と私たちは考える。だが、右に言ったように、ドストエフスキーは、この問題で悩んではない。ロシア正教は「真理」を、すなわち「純正なキリスト」を、保持しており、そのキリストが現われてすべてを解決してくれるはずだからである。

「ナロードが求めているものは、すべて正教の中に含まれて

いるのではないだろうか。ただ正教の中にのみ、ロシアのナロードの真理も救いもあるのではないのか。数世紀のうちには、それは全人類にとっての真理となり救いとなるのではないか。ただ正教の中にのみ、キリストの神々しいお顔が少しのけがれもないまま保存されているのではないのか。そして、人類全体がたどるさまざまな運命において、ロシアのナロードに与えられている最大の使命は、この神々しいキリストのお姿を少しのけがれもなくきれいな状態で自分の手元に保存しておいて、やがて時至ったならば、進むべき道を失ってしまった世界の人々に、そのキリストのお姿を提示してやる、そのことにのみ存するのではないだろうか」(「お困りのご様子」21・59)

この社会評論家は、ロシア正教こそ真理を保持していると説く説教師なのである。ユダヤ人問題を論じるときも、ドストエフスキーは説教師である(『永遠のドストエフスキー』²²³「社会評論は社会評論か」参照)。

(15) 美は世界を救う——教義不要のキリスト教

ロシア正教会は、自教会の正統性を言うとき、必ず、自分たちは第二ニケア公会議(全地公会)以来の「正統」な「信条(信経、クレド)」を保持している、それゆえわれわれは正しい者なのだ、と主張する。一般にそれが正教擁護論の基礎である。「日本のニコライ」もカトリック、プロテスタントに対抗するとき、そのクレドを持ち出し、「そして子からも(filiogue)」を持ち込ん

だカトリックは、正しい教義を捨てたのだと非難する。ニコライの恩師、当時のロシア正教会の最高位聖職者・ペテルブルグ府主教イシドルも、西方教会に対して同じ根拠による自己正当化の主張をしている(『宣教師ニコライの全日記』第一巻、一八八〇年一月十三日参照。また中村健之介「北海道へきたロシアの宗教」の178「東方教会と西方教会」、¹⁸²「西方教会との対比」、¹⁸³「イコン」を参照)。

ドストエフスキーは違う。教義にもとづいてロシア正教会は正しいと言っているのではない。右の引用からも見てとれるように、教義は不要である。ドストエフスキーは目をつむって美しく神々しいキリストのイメージをまざまざと想起する。すると、全世界の平安が感じられて歓びが湧き、幸福感がみちてくる。かれはそのイメージの心身への感化力・治癒力をよく知っている(中村健之介『永遠のドストエフスキー』²³³「光景による問題解決」、および²⁵¹「バフチンのドストエフスキー観」を参照)。

マンデリシュタムがロシアの伝統だという「ミール(平和)」の夢想、すなわち「精神を全面武装解除」させ「人間と宇宙が差し向かい」になる夢想は、ドストエフスキーの体にも生きていた(「ドストエフスキー・ノート」(4)。後註④参照)。

その視覚的感覚的ユートピアニズムこそ、ドストエフスキーの平和論、幸福論、世界救済論の核心である。光り輝く美しいキリストのイメージがロシアの民衆という集合的人間の内部に大切に保存されていると、ドストエフスキーは想像している。

時が満ちて、その光り輝くイメージが、ちょうど復活祭の白いキリストの全身像のイコンのように、暗闇の地上に現われ、全世界を照らすのだ——ドストエフスキーはまじめにそう考えていた。「ヴラース」では、「光と救いは下から〔ナロードの間に保持されるキリストから〕輝きそめる」と言っている。「美は世界を救う」〔『白痴』〕のである。

よく知られているように、ドストエフスキーは二八歳のときペトラシエフスキー事件に連座し、「新しいキリスト教」のために「殉教」とげようとした（一八七三年の『作家の日記』の「現代の欺瞞の一つ」参照）。ペテルブルグのセミョーノフスキー錬兵場で銃の列の前に立ったそのとき、かれは教会の屋根の上の黄金の光との合体を予感した。そこには、泉鏡花にとつての観音様のように、キリストが輝いていたのだろう。ドストエフスキーはとなりにいたスペシネフに「ぼくたちはキリストのもとへ行くのだ」と言った（ベリチコフ編、中村健之介編訳『ドストエフスキー裁判』参照）。

(16) 正教会は正教会ではない

ドストエフスキーが語る「本当の正教会」は現実のロシア正教会ではない。かれが望み想像している理想の正教会である。かれはいつも、その自分のイメージであるロシア正教会と現実の正教会を分けないで考えるし、理想世界と現実世界とを一体の「事実」として語る。これは、ドストエフスキーが『カラマ

ーゾフの兄弟』のスメルチャーコフについて言った、「瞑想するような考え」である（中村健之介『永遠のドストエフスキー』222以下「社会評論は社会評論か」参照。同じような理想・現実融合思考は、ニコライにも見られる）。

ドストエフスキーは、一方で「わたしは時代の子です。不信と懐疑の子です」（一八五四年二月下旬、フォンヴィージナ宛の手紙）と認めており、自分が表向きはロシア正教徒だが、内実は西欧産のユートピア思想に洗脳された人間であることを知っている。

同時にかれは、単なる外国嫌いであつて（ドストエフスキー『夏の印象をめぐる冬の随想』参照）、対外国の場では（レスコーフが見抜いたように、ロシア正教については無知のまま、そして西欧産のユートピア思想に洗脳されたまま）断然、自国正教会の支持者になる。

西欧産のユートピア思想に洗脳されたのは、ドストエフスキー一人ではなかった。ペテルブルグの多くの知識青年たち、「一八四〇年代人」たちは、フランスから伝えられたユートピア思想・「新しいキリスト教」の信徒だった。その核心は、ジュール・サンドの田園ユートピアであり、サン・シモンから教えられた「神は、人間は互いに兄弟となるべしと言われた。この崇高なる掟の中にキリスト教における神的なるものの一切が含まれている」という博愛であつた（「現代の欺瞞の一つ」、およびコマローヴィチ『ドストエフスキーの青春』。後註⑤参照）。

ドストエフスキーは生涯、この新宗教を信じ、「この世のありとあらゆる敵が、理由なんぞまったくなしに仲直りしちゃって、みんながうれしさのあまり往來の真中で抱き合う」(『かわい心』)ことを、すなわち「全人類の和合が実現する」ことを、夢想してきた。キング牧師の「夢」を見ていた。それについては私はもう何度も書いた(中村健之介『ドストエフスキー・作家の誕生』、『ドストエフスキー・生と死の感覚』)。ここでは、ドストエフスキーの「ノート」の一断片を引用するにとどめる。博愛主義の新宗教が正教の名をかりていたのである。

「復讐心、しかえし、厳格、騎士の高慢などといった、ヨーロッパの道徳項目を写すようなことをしてはならない。そういうことはすべて、ろくでもないことだ。連中の信仰は、われわれの正教の信仰より劣っている。世間であれほど高く評価されている人間愛にしても、われわれのそれに比べれば劣っている。犯罪者に対する民衆の見方、侮辱を受けてもそれを赦し忘れる点、歴史的必然を幅広く解釈する点、それらの点でわれわれはヨーロッパよりも優れている。人間愛の原理はわれわれの宗教にこそ存在している。われわれの原理のほうが優れている」(「ノート」。一八七五―七六)、『未刊だったドストエフスキー』(461)

「正教を学べ。正教は単に教会のしきたりや儀礼ではない。正教は生きた感覚なのだ。もろもろの民がそれなしでは生きてゆけない、あの生き生きとした力なのだ。正教には神秘主義さえない。正教にあるのは人間愛だけ、キリストのお姿だけなの

だ」(「ノート」。一八七六―一八七七年)。同、(570)

社会評論家ドストエフスキーは、中身の餡は人間愛、ころもはロシア正教というまんじゅうを推奨していた。ロシア・ナシヨナリズムとロシア正教というローカル臭は外見に残っていたが、中の餡は全人類性のある夢だったから、日本人にも好まれたのだろう。

(17) ナロードは真理にあらがれる

もう一度言う。ナロードがプロテスタントへ改宗する理由を当のナロードに問わないのは、ドストエフスキー自身がすでに答えをもっているからである。改宗は不思議だと言いながら、改宗は当然なのだというナロード像が、すでにドストエフスキーの側にあるからである。

ドストエフスキーはすでに一八六〇年代から分離派を高く評価しているが、それも同じ理由から、すなわち分離派が「真理に対する熱烈な希求」を抱いているという、かれ自身の「理由」があったからなのである。

「分離派の不思議な拒否(国教正教を拒否)の中に、真理に対する熱烈な希求がある。現実に対する深い、満たされぬ心がある。この「分離派という」ロシアの愚行と無知の事実こそは、ロシアの生における最も大いなる現象であり、ロシアの生によりよい未来が来るといって希望の最良の保証なのである」(「理論家の二つの陣営」一八六二年)

ゲルツェンたち進歩主義者は分離派をヨーロッパのプロテスタントになぞらえ、社会改革をめざす反体制勢力と見ようとしたが、ドストエフスキーは違う。ユートピアン・ドストエフスキーは、現にあるものとは別の何かへのあこがれと渴望を抱く者に常に共感する。それこそかれの「いつもながらの本質」である(中村健之介『ドストエフスキー・作家の誕生』²²⁶「地下室の男」参照)。

ロシアのナロードは「愚行と無知」の民であるが、かれらが国教正教を拒否するのは、「真理に対する熱烈な希求」にうながされたからなのだ、そのために分離派となりシユトウンダ派となるのだ。ヴラースが銃をつかつて聖物を冒瀆するのも、分離派が国教正教会司祭を拒否するのも、かれらが逃散するのも、真理への希求からだ、という考えである。埒を越えようとあがく「愚行」や、「より善いものにあこがれる死産児」は、ドストエフスキーの世界へ迎え入れられる。

ドストエフスキーは、ナロードとはなりふりかまわず「真理を求める人々」であると思い込んでいる。思い込みは揺るぎない「信念」である。ザセツカヤに対し「外国と比べてロシアはあらゆるものが優れている」と頑固に主張するのと同じである(『宣教師ニコライの全日記』第一巻⁴⁰⁶)。元農奴の「哲学者」ゴルーボフをドストエフスキーは「この百姓こそ新しいロシア人だ」と絶賛しているが、それもゴルーボフが「真理を求める」ナロードの一人だと見えたからである(『宣教師ニコライの全日

記』第一巻⁴⁹³)。

社会評論家ドストエフスキーは、自分の「信念」を説いている。

註

① 私の『永遠のドストエフスキー』(二〇〇四年)を批評して、清水孝純はこう書いている。

「氏〔中村健之介〕によればラスコーリニコフ、キリーロフ、スタヴロギンも〈超人的な我意の人〉であるより、病者なのだという。いわばこれは日本さらには世界におけるこれまでのドストエフスキー理解に対する根本的な異議申し立てといえる」(日本比較文学会発行『比較文学』四八号、177)

ラスコーリニコフたちを「超人的な我意の人」であるとあたかも半神のように持ち上げる「ドストエフスキー理解」はむかしからある。そして、それは「浪漫主義文学の伝統」に連なるといふ批評もむかしからある(たとえばE・H・カー『ドストエフスキー』に付された、D・マースキーによる序文参照)。

現在も続いているこのような世界的な「ドストエフスキー持ち上げ」の具体的な始発点は、二十世紀のはじめにメレシコフスキーやメラール・ファン・デン・ブルックなどがはじめたドストエフスキー・カルト(cult、崇拜)だったのではないだろうか。

『作家の日記』をふくむドストエフスキーの全作品がドイツ語で、「近代の超克」をめざす後進国ドイツ(ドストエフスキー・ノート⁽⁵⁾ 140)で、読めるようになったことの影響は非常に大きかった。しかもメラール・

ファン・デン・ブルックとメレシコフスキーという、当時の「大家」による「読書指南(誘導)」つきの全集なのである(一九〇六―一五年)。かれらは、「老いた西欧」を乗り越えることをめざす新たな民族主義のオピニオン・リーダーでもあった。かれらは、ロシアは「若い国民(junge Volk)」(いかにも「らしい」ことばだ)であり、「今日、信仰を告げることができるのはロシア国民だけ」であり、そのロシアの文学の中心に立つのが天才ドストエフスキー(das zentrale Genie Rußlands)である、と宣言した。

その二十五年前、一八八〇年六月八日、モスクワのプーシキン記念祭会場は興奮の渦であった。ドストエフスキーのロシア・メシアニズムの講演を聞いたロシア貴族婦人たちは「予言者だわ、予言者よ」と叫んだ。ドイツ語訳によって、それに似た状況が生れてきたのである。ドイツ語訳ドストエフスキー全集が出てから、二十世紀の西欧にも、『作家の日記』のメシアニズムに合わせて、「新しい予言者ドストエフスキー」という声広がっていった。「ドストエフスキー・ノート」(5)に書いたように、若いゲッベルスもそういうドストエフスキー・ファンの一人だった。

二十世紀後半になっても、西ドイツには、ドストエフスキーのロシアを、未来の、しかも「超近代」の新世界だと思いつ込んでいる知識人がまだいた(中村健之介「ドストエフスキーの中のスターリン」参照)。

かれらは、社会の商業化・産業化・世俗化がいよいよ激しくなる西欧に落膽し、つまりパリやロンドンに嫌悪や恐怖を感じたドストエフスキーと同じように西欧に落膽し、前近代性が豊かに残る半宗教的文化のロシアに「新しい宗教」の可能性を想像し、ドストエフスキーの文学を「第五の福音書」「新しい黙示録」として読もうとした。シュペングラール、ツヴァイクなどのドストエフスキー理解もこの系列にある(リルケは少し外れているが、しかしつながってはいる。中村健之介『知られざるドストエフスキー』²³³「ドストエフスキーに対する西欧の反応」および後註⑤

参照)。

そのカルト的視線は「第三帝国」へも引き継がれていった。それは日本の内村鑑三のドストエフスキー理解にも忍び込んでいる(中村健之介「ドストエフスキー・ノート」(5)および『宣教師ニコライと明治日本』¹⁶⁰)。たしかに、ドストエフスキーの知性はまだ世俗化しておらず、かれの「現代ロシア」は「新しいエルサレム」の黙示を求めている。

やがて、シエストフの援護もあって、その「近代の超克者ドストエフスキー」という呼び声は、東洋の、ドイツ・オーストリア型の後進国日本でも高まる(中村健之介『知られざるドストエフスキー』²³⁶)。

しかし、「超人的な我意の人」という解釈だけが「日本さらには世界におけるこれまでのドストエフスキー理解」では、もちろん、ない。いろいろあるドストエフスキー解釈の一つである。メレシコフスキーでさえ「ドストエフスキーはわれわれと共通のコップで飲んで、われわれのやうに汚れてはてゐる」という理解はあった(中村健之介『ドストエフスキー・作家の誕生』⁹⁸)。清水は、たとえばコマローヴィチ、グロスマン、ネチヤーエワ、ローゼンブリュームなどのドストエフスキー研究をどのように評価するのだろうか。また、大流行したバフチンの「ドストエフスキー理解」については、どのように批評するのだろうか。清水自身はどういう「ドストエフスキー理解」を持っているのだろうか。

私はドストエフスキーの小説を読んできて、だんだん、この作家はいわば反ユマニストであり、かれの書く人物はほとんどが、「我意」とか「個我」とかと言えるような意志的人間ではなく、気分や観念の支配を受けやすい受動的・感覚的な人間であること、そして「小さな人間」「病的な人間」「欠陥人間」「アンチ・ヒーロー」「半狂人」であることがわかってきた。そして、その受動的・感覚的で病的な小さな人間に興味を感じた。そのことはもう三十年以上も前から言ってきた。

ラスコーリニコフたちが受動的感覚的で病的な人間であることは、い

まさら説明するまでもない。

女性人物を見ても、『いやらしい小嘶』のプセルドニーモワ、『白痴』のエパンチーナ夫人、『永遠の亭主』のカチェリーナ・ザフレビナ、『未成年』のタチヤーナ・プルトコワなど、人の悩みの相対性を知り自分を制御できる正常な人物たちは少数だがいる。しかし多いのはやはり、自分で自分がままならない、心が病んでいる女性たちである。『白痴』のナスターシヤ・フィリーポヴナや『ステパンチコヴォ村』のタチヤーナ・イワーノヴナを思い浮かべてもらいたい。被害者意識過剰の女、恋愛マニアックの女、『別の自分』を夢想する女たちこそ「ドストエフスキー的魅力をたたえている。ドストエフスキーは、心の病んだ矮小な人物を大きく取り上げる(中村健之介『ドストエフスキー・作家の誕生』25、37、68や『ドストエフスキー人物事典』参照)。

清水孝純は右の書評で、「最大の問題は〔中村が〕この作家に思考能力を認めないという点だ」とか、「神の存在の問題は病気という問題の前にしりぞけられる」などと言っている。もちろん、それは見当はずれの批評である。私の、『ドストエフスキー・生と死の感覚』(一九八四年)、『ドストエフスキー人物事典』(一九九〇年)を読んでいたきたい。せめて『ドストエフスキー・作家の誕生』(一九七九年)だけでも読んでもらいたい。――「病いからの創造」、それがドストエフスキーの才能であり、くりかえし言うが、ドストエフスキーの知性はまだ世俗化されていない(中村健之介『知られざるドストエフスキー』の「ドストエフスキーとスウェーデンボルグ」参照)。

ドストエフスキーは、作家として当然ながら、自分のテーマをよく自覚していて、自分のヒーロー、ヒロインたちは正常ではない「欠陥人間」(unod、できそこない)である、自分の「いつもながらの本質」は、そういう人間(地下室)の「死産児」や「万年寝とられ亭主」の悲劇であると言っている。本文でも書いたように、そういう「欠陥人間」を「地下」

からひきずり出したことを、作家ドストエフスキーは誇りにしていた(中村健之介『ドストエフスキー・作家の誕生』226や『知られざるドストエフスキー』79参照)。

私のドストエフスキー解釈は、いまでは世界の多くの研究者からも認められている。たとえば『ドストエフスキー・生と死の感覚』で、ラスコリーニコフの「復活」が世界感の変化・体調の変化であると書いたが、そうであることは、いまでは日本の多くのロシア文学研究者が認めるようになっていいる。それまで、ラスコリーニコフの「復活」は一体どういう事実であるのかわからずに論じてきていたのである。そして、私の『ドストエフスキー人物事典』はドストエフスキーを論じる多くの日本人から「愛用」されている。

『ドストエフスキー・生と死の感覚』はロシア語に訳されて、一九九七年ペテルブルグで出版された。それは当時のモスクワの「学術図書ベストセラー」になり、たくさんの方の肯定的書評が出た。ロシアの「権威ある」ロシア文学研究雑誌 *Russkaya Literatura* でも、カサートキナが長い書評を書いた。ロシアの研究者たちが、『ドストエフスキー・生と死の感覚』の「自然」の解釈や「救済を与える女性」の考えが素晴らしいと言っている、といううわさも伝わってきた。

私はペテルブルグのドストエフスキー博物館で出している論集『ドストエフスキーと世界文化(Dostoevskij i mirovaya kul'tura)』(№20・二〇〇四)に論文「ドストエフスキーとユダヤ人問題」(ロシア語訳)を寄稿したが、これに、論集編集者ボリス・N・チホミーロフが懇切丁寧な注と批評を付してくれて、ロシアの研究者と日本の研究者がドストエフスキーの「ユダヤ人問題」をテーマに共同研究をしているような論文ができあがった。三年後の、同論集№22(二〇〇七)のカサートキナの論文「ドストエフスキーの反ユダヤ主義をめぐるいくつかの見解について」を見

ると、ドストエフスキーの「ユダヤ人問題」は、ロシア人研究者の間の論争の中心にあることがわかる。日本人は、いわば第三者として、この論争に加わることができるのである。

『ドストエフスキー・生と死の感覚』は、アメリカの代表的なロシア研究雑誌 *Russian Review* や *Slavic and East European Journal* でもなかなかいい書評が出て、アメリカのロシア文学者の間でも読まれるようになった。そのせいだろう、アメリカの代表的スラヴ研究雑誌 *Slavic Review* から、イギリス人のドストエフスキー研究書についての書評を依頼されるようになった。

ロシアで出たナセートキン(N.Nasedkin)編の『ドストエフスキー百科(Dostoevskij, Entsiklopedija)』(二〇〇三)とアメリカで出たランツ(K.Lantz)編の『ドストエフスキー百科(The Dostoevsky Encyclopedia)』(二〇〇四)でも、ロシア語版『ドストエフスキー・生と死の感覚』は主要参考文献に入っている。

最近読んだ草森神一の『宣伝的人間の研究 ゲッベルス』にも、次のような一節があった。

「ヒトラーもゲッベルスも、彼等が背負った歴史ではなく個人の伝記に絞って見ようとするなら、そこにはやや一般より波乱万丈な人間がそこにあるだけである。人間を掘りに掘っても、掘れば掘るだけ、矮小な人間性をしめすエピソードが積み重ねられるだけであり、時には、ほろりとするような人間性さえ発見することができる。それが、オチである。ヒトラーやゲッベルスをドストエフスキーの小説にでてくるような人間として捉えたところで、詮がない」(365)

自身は、ドストエフスキーの小説に出てくる人間の「矮小な人間性」がつまらないとは思わない。ドストエフスキーは「矮小な人間性」の優れた摘出者である。そしてそういう人間がひんばんに、時にはヒ-

ローの仮面をつけて、異常な力を帯びて、現実に私たちの目の前に現れている。ドストエフスキーの小説に現実が近づいている。

清水は「根本的な異議申し立て」と書いているが、「異議申し立て」といえば、むかし、小林秀雄のドストエフスキーの『死の家の記録』解釈には少し異議を呈したことがある。小林は「全編は一種非人間的な無関心に貫かれている」と言っていた。これにはびっくりした。どうしてそんなことが言えたのだろう(中村健之介『ドストエフスキー・作家の誕生』128「『死の家の記録』模索」参照)。

② このことは、「ドストエフスキー・ノート (5)」の「民度」の節ですでに書いた。宗務院総監ポベドノースツェフが自国民の民度の低さを配慮して政治方針を定めたこと、かれは急激な「進歩」を叫ぶインテリを抑えた「親父的考慮」(新渡戸稲造のポベドノースツェフ評)の政治家であったことも、すでに書いた。

しかし「民度」の問題は重要なのでここでも書いておきたい。久米邦武の『米欧回覧実記』のロシア関係記事を読んだだけでも、「民度」はロシアの大きな問題だということがわかる。最大の問題かもしれない。ドストエフスキーは「絶望感」を覚えていただろうという司馬の想像は当然である。

ドストエフスキーの、たとえばヨーロッパ旅行記『夏の印象をめぐる冬の随想』の、フランスのブルジョア社会やイギリスの産業に対するあのほげしいいらだちと冗談めかした皮肉(それを寺田透は「精神錯乱者の文章ではないかと思はれる位読みにくい」と言った。寺田『ドストエフスキーを読む』263)、あのいらだちは、自給自足の農耕社会にはもどれないが産業市民社会にも進めないロシア人のいらだちだったと言える。

宣教師「日本のニコライ」は、日記のなかで、日本は法の国、ロシアは権力者の国だという感想をもらしている。

「日本は法律と規則というものが支配しており、そのゆえに日本は強力なのだ。ロシアでは、法律ではなく裁量が支配しており、そのために不一致と無秩序が支配しているのだ。法律がつねに裁量権を持つものによって破られることは、だれもが知っている。そのため、その権利を持たない者は法律を知ろうともしない」(一九〇五年七月十九日／八月一日)ニコライは日本で大津事件の法的処理も見ていた。

ニコライは、「本当のことを言えば、日本は三つの宗教つまり仏教、儒教、神道という三人の養育者と、もう一つその厳格な政府とによって、この世に生きるための、称賛に値するよい躰を受けた」とも書いている(日記一八九三年四月二十日／五月二日)。

イギリス人とロシア人の規則感覚の対比も、「規則を守ることのできない国」というロシアを示している(日記一九〇三年十二月二十日／一九〇四年一月二日)。

法と規則によって成り立つ市民社会、それは、十九世紀のチャーダーエフから二十一世紀の現代ロシアにまで受け継がれている、ロシア知識人のいわば悲願である。現代ロシアの知識人たちは、「責任ある市民による民主的な安定した国家」の形成へ向けて国の舵が切られることを切望している(現代発展研究所「ロシア 真の近代化のために」、訳・解説大野一洋、参照。『世界』二〇〇八年十二月号)。

しかし、そういう市民社会への「体質変換」は、現代でもロシア人にとって容易ではないだろう。人間がそうならないのだから。私の知人のインテリ(人格形成からいえば「ソ連人」)は、四年前会ったとき、真顔でこう言った、「自分はロシア正教会と元KGB将校の両方とつながりがあるから大丈夫だ」。そういう知識人はいまでも少なくないのではないか。ソ連の遺構とされる人間のネットはなお生きている。

そして現代ロシアの政治権力は、ロシア正教会と距離をおく方向へは進んではいけない。ソ連は強権的世俗主義の社会であったが、現代はそれ

にナシヨナリズムのIDカードとしての宗教が加わった。

③ もう四十年前も前になるだろうが、ドストエフスキーの『死の家の記録』を読んで、そこに見られるかれの独特なナロード観について次のような感想を書いた。

「ナロードこそはロシア人なのである。ロシア人全体が、その根が、このようなあこがれにとり憑かれ、そのヴォーリヤ(自由)に身を任せて(自分を表したいという願望)を抱きしめているのであれば、ロシアに、法的秩序がそれ自体の故に尊重される市民生活がゆきわたらうなどとは、ドストエフスキーは考えることはできない」(中村健之介『ドストエフスキー・作家の誕生』¹⁵⁴。さらに101も参照)

今度、『作家の日記』を読み返しドストエフスキーのナロードについてまた考えたのだが、少しは研究は進んだだろうか。

④ アメリカの優れたロシア文化研究者J・ビリントンは『アイコンと斧』第五章「新しい岸辺へ」において、ロシアにおける「海」のイメージがどのような比喩的意味を帯びているかを明らかにしている。ロシアの「海」の意味は重層的である。

その十九世紀末における一例として、ビリントンは次のように言っており、チェーホフの『もしび』の一節を引用している。

「後期ロマンチズムの形而上学においては、死は一種の解放である。そして海は、浄化というよりは消滅の場として現われる。……ダンテの〈天国編〉は神の平和と〈なべてのものが向かっているあの海〉と結びついていた。

チェーホフの『もしび』では、海岸の半分できあがった鉄道線路の夜の明かりが〈人間のさまざまな思想〉になぞらえられている。それらの思想は〈順序もなければまかれていたが、暗闇のなかのある終着点(宇

宙の一切の生の消滅点」へ向かってまっすぐ延びている」。その〈思想〉に導かれて話し手「アナエフ」は崖の上から、〈堂々とした、果てしない、近寄り難い〉海を見下ろす。

『はるか下のほうで、濃い闇のとばりの向こう側で、海が怒りのこもった低いなり声をあげ続けていました。……まるでこの世界全体が、わたしの頭から迷い出るさまざまな考えと、どこか下のほうで単調なつぶやきを発している目に見えない力との、その二つだけから成り立っているように思われてきました。しばらくして、まどろみに落ちてゆくと、つぶやいているのは海ではなく、わたしの考えであるように思われてきました。そして世界全体はただわたし一人で成り立っているような気がしてきました。……』

わたしは自分の大好きなこの感覚にわが身をゆだねたのです。暗く、かたちのないこの宇宙全体に存在しているのは自分一人だという、あの恐ろしいほどの孤立感です。それはロシア人だけが抱きうる、誇りに満ちた、悪魔的な感覚です。ロシア人の考えと感覚は、その平原や森や雪原と同じように大きくて、果てしがなく、そして憂鬱ですからね」(『アイコンと斧』367)

この感覚は、意味づけは違っていても、いま日本で流行っている「千の風となつて」という歌の死のイメージにも通じる。それはまた、感覚としてはドストエフスキーの「ネワの幻」や「地平線の向こう側の生」(『白痴』)にも似ている。そして、マンデリシュタムがロシアの伝統だという「人間と宇宙が差し向かい」になる「ミール(平和)」の夢想とも共鳴している。しかし、ドストエフスキーとチェーホフは共鳴はしないと私は感じる(『永遠のドストエフスキー』88「ドストエフスキーとチェーホフ」)。

⑤ 「〈現代ロシア〉の暗がりとうごめいている病者の群れが、つまりデューヴシキンの裔たちが、あくまでドストエフスキーの相手である。彼

は〈ペテルブルグの秘密〉が書きたいフェリエトン記者である。そしてその雑誌記者が黙示を求める」(中村『ドストエフスキー・作家の誕生』292)——私はもう何度もそのことを言ってきた。ドストエフスキーには現実的近未来社会が欠落している。かれは「ヨハネ黙示録」のめがねで新聞を読む。

ドストエフスキーがその「黙示録」「終末論」のめがねを手に入れたのは、直接的にはフランスからだった。ドストエフスキーたち、一八四〇年代ロシア知識青年が魅了された「新しいキリスト教」というフランス伝来のユートピアニズムは、「新しいエルサレム」の到来を予告するものであった。その思想輸入状況については、コマローヴィチが見事に解説している(中村健之介訳『ドストエフスキーの青春』の「ドストエフスキーの青春」(『ドストエフスキーの世界全体の調和』)。

ベトラシエフスキー・サークルの面々は、そのフランス・ユートピアニズムに染まって、「新しいエルサレム」を待望した。かれらは「黄金時代」「千年王国」の到来を真剣に予期していたのである(ベリチコフ編・中村健之介編訳『ドストエフスキー裁判』および中村『ドストエフスキー・生と死の感覚』135参照)。

ドストエフスキーの『夏の印象をめぐる冬の随想』その他に言われている、奢る大都市の「淫婦」は、その「新しいキリスト教」の、ジョルジュ・サンドによる西欧商業主義批判と「ヨハネ黙示録」解釈の借用であった(とりわけサンドの小説『レリア』。中村『知られざるドストエフスキー』270)。

ドストエフスキーにしばしば現われる「ヨハネ黙示録」のテーマ(右の「淫婦」の他に、たとえば『白痴』の「にがよもぎ」とヨーロッパの鉄道網『未成年』のパリ・コミュニケーションと「黙示録」など)も、ジョルジュ・サンドの社会思想の系譜にあるのは想像がつく。

またゲール・キエツァがドストエフスキーの手ずれた「新約聖書」

に直接あたってしらべてわかった、ドストエフスキーの「ヨハネ黙示録」の読み方の視覚的特徴(キエツァ『ドストエフスキーとその新約聖書』も、ジオルジュ・サンドの流れにあるのかもしれない)。

ドストエフスキーの生涯にわたるジオルジュ・サンド敬愛(『作家の日記』一八七六年六月号「ジオルジュ・サンドの死」「ジオルジュ・サンドについて」)は、サンドのフェミニズムと結びついており、それはドストエフスキーの「少女好み」に現われているということは、前に書いた(中村健之介『ドストエフスキーと女性たち』¹⁵⁵)。しかし、たしかにドストエフスキーの未来予言傾向もまたサンドと結びつくのだろう。

ところで、先日、斉藤毅の論文「カンディンスキイ・コジエーヴ往復書簡によせて」(『SLAVISTIKA 16・17』(二〇〇一年九月発行)の113ページに、次のような脚注があるのに気づいた。

「十九世紀終わりから二十世紀初頭にかけてのロシア思想におけるヨアキム主義については、Match O., “Khrisťanstvo trefego zaveta i traditsija russkogo utopizma”……を参照。ロシアでは19世紀半ばから、ジオルジュ・サンドの社会思想などを經由してヨアキム主義が知られていたらしい」

二〇〇〇年(平成十二年)九月、私は大妻女子大学公開講座で「ミレニアムとこの世の終わり」という話をした。「ヨハネ黙示録」から「ジャマイカのラストファリアンズ」まで、五つの「終末待望」をとりあげたのである。そのとき、ノーマン・コーエン(江河徹訳『千年王国の追求』やバーナード・マッギン(宮本陽子訳)『フィオーレのヨアキム』などを参照したのだが、そこにはジオルジュ・サンドの「ロマン派的なヨアキム像」のことはちよっぴり書かれていたが、サンドとヨアキムのつながりについてのくわしい叙述には出会わなかった。

ジオルジュ・サンドの社会思想と黙示録思想の「大物」フィオーレのヨアキムとのつながりが太かったのであれば、視界は大きく広がる。

ドストエフスキーの蔵書にはロシア正教会の「黙示録」解釈書は見当

たらない。教会人の個人の聖書解釈の発表は禁じられていたから、当然だとも言える(「ニコライの日記」一八八〇年五月十八日、および『宣教師ニコライの全日記』第一巻の中村の註解No.190参照)。しかしフランス語のアドルフ・ベルテ(Bertet 1812~1875)の解釈つきの『ヨハネ黙示録』が蔵書の中にあつた。ベルテはヨアキムにつながるのだろうか。

付記

「ドストエフスキー・ノート (5)」の最後に、セルゲイ・ブルガーコフが、ドレスデンの美術館(国立絵画館)にあるラファエロの「システイーナのマドンナ」の絵を見て一種の「回心」を体験したということを書いた。それはどのような体験であつたのか、ブルガーコフ自身のことばを紹介しておこう。

「途中で、ヨーロッパを旅する者の必須コースとして、秋の、濃い霧の朝、有名な絵画館のある Zwinger (ドレスデンの宮殿の建物群)へと急いだ。芸術についてはわたしは無知同然であつたから、絵画館で何が自分を待ち受けているかは、ほとんど知らなかったと言つていい。ところがそこで、神である幼な子とともに雲に乗って近づいてくる天の女王(聖母マリヤ)の瞳が、わたしのたましいを覗き込んだのだ。その瞳には、測りしれない力に満ちた、純潔と、自分を待ち受けている運命に従順に従う自己犠牲の心があつた。すなわち、苦難がせまっていることを知っていたながら、あらがうことなくその苦難に向かつていく心があつた。犠牲となることを予知している同じ心が、幼な子の、こどもらしくない聡明な瞳にもあつた。二人は、自分たちを待ち受けている運命を知っていた。そして、あらがうことなく自分たちを差し出していた。自分たちを送り出した神のご意志を実現しようとしていた。神のご意志によれば、天の女王は「ここに武器をとる」ために進んでいるのであり、そして幼な

子は、ゴルゴタへ向かっているのである。

わたしはわれを失ったような状態になった。頭がくらくなり、何が何だかわからなくなり、目からは、甘くかつ苦い涙がとめどなく流れた。そして涙とともに心の氷が溶けた。生せいの、固く結ばれていた何かの結び目が、ほどけていった。それは、美的感覚の高揚ではなかった。そんなことではなかった。それは、出会いだった、新しい知だった、奇蹟だった。わたしは(当時わたしはマルクス主義者であった)、自分の得たその直感を、自分では深く考えることもなく、祈りと呼んでいた。そして毎朝、まだ他の来訪者が来ないうちに行こうとして、Zwingliへ向かって走った。マドンナの前で(祈り)、泣くためであった(セルゲイ・ブルガークフ「呼び声と出会い」。『静思(Tichie dumy)』所収)。

ブルガークフは、自分では意識していなかったのだろうが、すでにヨーロッパ中に広がっていた「システイーナのマドンナ」の名声に、未見のアイコンの 아우라 に、いわば感化されていたのである。ロシア人にとって一般に神の母マリヤの絵は、礼拝の対象であった。ブルガークフの「出会い」には、ロシア人の好きな、「己を無にして」、理不尽な加害者に抵抗しない聖人ボリスとグレープの 아우라 も流れていたかもしれない。

ブルガークフの「出会い」と、ドストエフスキーの『悪鬼ども』のおつむの弱い県知事夫人ユリヤ・ミハイロヴナのあの身も蓋もない「マドンナ」批評とをならべると、ドストエフスキーの意識のアンビヴァレンスが鮮明に浮かび上がる。しかし、「受難の女」と「こどもらしくない男の子」という読み取りは、二人に共通している(中村「あこがれのマドンナ」参照)。